

Raza y clase en el materialismo histórico: notas sobre América Latina

Race and Class in Historical Materialism: Notes about Latin America

Mijail Mitrovic; Sebastián León

RESUMEN

Este artículo examina la problemática de la relación entre raza y clase tal como se ha desarrollado en la tradición del marxismo latinoamericano. Nuestro objetivo es mostrar la capacidad del materialismo histórico para pensar y explicar satisfactoriamente categorías y problemáticas ajenas al contexto europeo de su nacimiento, a partir de su confrontación con otras realidades históricas y geográficas. Para ello hemos hecho una revisión crítica de textos canónicos del marxismo latinoamericano, en especial de José Carlos Mariátegui, con la finalidad de ofrecer una interpretación alternativa a la que hoy en día sostiene que el marxismo no puede hacerse cargo del problema de la raza en América Latina. Nuestra interpretación parte de la hipótesis de que el materialismo histórico debe ser situado, tanto en Europa como en América Latina, en las coordenadas históricas en las que emergió, como una teoría que ubica las problemáticas y conflictos sociales en el terreno de la historia, en contraposición con explicaciones pretendidamente científicas que hallaban en la cuestión racial la clave interpretativa para el análisis de la realidad social. De ese modo, nuestro trabajo muestra cómo el marxismo, al abordar la categoría de raza como una problemática histórica y social vinculada a la organización concreta del orden social capitalista, imbricada a otra categoría sociohistórica clave como es la clase, y no como una mera noción identitaria, logra darle la importancia debida y explicar adecuadamente el problema racial que caracteriza nuestro continente. Concluimos que el simultáneo rigor y flexibilidad de la teoría materialista de la historia la hace vigente y muy necesaria para repensar los actuales debates sobre la condición (pos)colonial de la región.

Palabras clave: marxismo latinoamericano; José Carlos Mariátegui; Aníbal Quijano; René Zavaleta Mercado

ABSTRACT

This article examines the problematic of the relation between race and class as it has been developed in the tradition of Latin American Marxism. Our goal is to show the capacity of historical materialism to think about and explain categories and problems outside the European context of its birth, based on its confrontation with other historical and geographical realities. For this we have made a critical review of canonical texts of Latin American Marxism, especially José Carlos Mariátegui's, in order to offer an alternative interpretation to the one that today maintains that Marxism cannot take care of the problem of race in our region. Our interpretation starts from the hypothesis that historical materialism must be situated, both in Europe and in Latin America, in the historical coordinates in which it emerged, as a theory that places social problems and conflicts in the field of history, in contrast with supposedly scientific explanations that found in the racial question the interpretative key for the analysis of social reality. In this way, our work shows how Marxism, by approaching the category of race as a historical and social problem linked to the concrete organization of the capitalist social order, interwoven with another key sociohistorical category such as class, and not as a mere notion of identity, manages to give it due importance and adequately explain the racial problem that characterizes Latin American history. We conclude that the simultaneous rigor and flexibility of the materialist theory of history makes it valid and very necessary to rethink the current debates on the (post)colonial condition of the region.

Keywords: Latin American Marxism; José Carlos Mariátegui; Aníbal Quijano; René Zavaleta Mercado





INFORMACIÓN:

<https://doi.org/10.46652/pacha.v3i7.89>
ISSN 2697-3677
Vol. 3, No. 7, 2022. e21089
Quito, Ecuador
Enviado: febrero 17, 2022
Aceptado: abril 14, 2022
Publicado: abril 20, 2022
Sección Dossier | Peer Reviewed
Publicación continua



AUTORES:

 *Mijail Mitrovic*
Pontificia Universidad Católica del Perú
- Perú
m.mitrovic@pucp.edu.pe

 *Sebastián León*
Pontificia Universidad Católica del Perú
- Perú
sleond@pucp.pe

CONFLICTO DE INTERESES

El autor declara que no existe conflicto de interés posible.

FINANCIAMIENTO

No existió asistencia financiera de partes externas al presente artículo.

AGRADECIMIENTO

N/A

NOTA

El artículo no se desprende de ningún trabajo anterior.

ENTIDAD EDITORA



1. Introducción

*Ninguna idea que fructifica,
ninguna idea que se aclimata,
es una idea exótica.*
José Carlos Mariátegui (1924)

El materialismo histórico como corriente política e intelectual nació en Europa durante la segunda mitad del siglo XIX, influenciada por las narrativas evolucionistas del progreso que caracterizaron a la Ilustración. La temprana fascinación de Marx y Engels con el desarrollo de la industria y el movimiento social y político que se formaba en torno a la naciente clase obrera llevaría en un primer momento a una comprensión unilineal del desarrollo de la historia y de las formaciones sociales, en la que el mundo no-europeo “oriental” y “atrasado” debía seguir los pasos de Europa y Angloamérica para pasar a formar parte del movimiento histórico universal. En un segundo momento, las reflexiones sobre Irlanda y la cuestión nacional, las comunas rusas y su posibilidad de un desarrollo autónomo hacia el socialismo, así como las reflexiones sobre la autonomía de lo político, llevaron al marxismo a un descentramiento sustantivo respecto de sus iniciales compromisos “eurocéntricos” (Franco, 1981; Aricó, 1983).

Pese a ello, el momento previo a aquel descentramiento ha mantenido una fuerza gravitatoria en la imagen del marxismo al interior de la teoría social contemporánea, en especial tras el giro hacia al posmodernismo global entre los años 80 y 90 del siglo pasado. Aquella concepción inicial sobre la historia y las relaciones entre “occidente” y “oriente” –adoptada y difundida posteriormente por los partidos socialdemócratas de la Segunda Internacional– le ha valido numerosas críticas por su carácter eurocéntrico, cómplice del colonialismo y ciego ante problemáticas sociales “no económicas” como el racismo, el género, etc. (Said, 2003 [1978]; De Castro, 2010; Mignolo y Walsh, 2018; Bhambra, 2021). No obstante, esas hoy extendidas críticas tienden a ignorar la capacidad de la teoría marxista para modificarse y refinarse a partir de la experiencia concreta, que debe ser vista como el centro de su teorización progresiva justamente por su aserción de que la lucha social se desenvuelve en el terreno cambiante de la historia, y que la teoría y sus categorías no pueden situarse al margen de ésta.

Hoy existe cierto consenso en que la transformación en la teoría y la política marxista, sobre todo bajo el contexto de la Tercera Internacional, permite explicar su adaptabilidad a realidades sociales distintas a las que le dieron inicial sustento, así como una comprensión más determinada del capitalismo como totalidad global (Chibber, 2013; Losurdo, 2013). América Latina cumplió un papel especial en dichos procesos, sobre todo una vez que José Carlos Mariátegui intervino en el debate político de los años 20 en el Perú, pero con ideas de amplia proyección en la región y en el Tercer Mundo. En este artículo buscamos mostrar esta adaptabilidad del marxismo, su capacidad para reinterpretar sus categorías mediante la incorporación de otras a partir de su confrontación con nuevos contextos y problemáticas, con miras a una explicación cada vez más completa, rigurosa y sistemática del orden social capitalista. Para el caso específico de América Latina, nos centraremos en cómo la tradición marxista latinoamericana ha teorizado la cuestión de la raza, otorgándole la importancia debida y llevándola más allá de explicaciones que la han relegado al lugar de una categoría meramente cultural o identitaria.

2. Metodología

En este trabajo hemos realizado una revisión crítica de textos canónicos del marxismo latinoamericano, especialmente del peruano José Carlos Mariátegui, para ofrecer una interpretación alternativa a la que hoy en día sostiene que el marxismo no puede hacerse cargo del problema de la raza en América Latina. Nuestra interpretación parte de la hipótesis de que el materialismo histórico debe ser situado, tanto en Europa como en América Latina, en las coordenadas históricas de las que emergió, como una teoría que ubica las problemáticas y conflictos sociales en el terreno cambiante de la historia, en contraposición con explicaciones pretendidamente científicas que hallaban en la raza el factor clave para el análisis y la explicación de los fenómenos del mundo social, naturalizando las diferencias y jerarquías sociales.

Desde dichas coordenadas, planteamos discutir la pretendida “ceguera racial” que caracterizaría al marxismo como teoría, a través del examen minucioso de la obra de Mariátegui en el contexto peruano de los años 20. Ello nos permite avanzar hacia la comprensión de que el modo específico en que el marxismo latinoamericano ha tratado la raza en su estrecha relación con las clases sociales constituye uno de sus aportes centrales a la teoría social y política en la región. Para ello, nos detenemos en el pensamiento de Aníbal Quijano y René Zavaleta Mercado durante la segunda mitad del siglo XX, entendidos como desarrollos ulteriores del modo en que Mariátegui reconceptualizó el lugar de la raza en América Latina. La relectura de textos clásicos aquí ofrecida invita a extender el debate hacia otros autores de la región que forman parte de la tradición marxista latinoamericana, así como a otras tendencias del pensamiento social contemporáneo que se interesan por comprender la historia de América Latina a partir de la relación entre raza y clase.

3. Materialismo histórico y “ceguera racial”

¿Fue el marxismo una teoría “ciega” ante la raza durante su proceso de emergencia? A primera vista, el surgimiento del materialismo histórico durante la década de 1840 estuvo marcado por la confianza en que el desarrollo de la burguesía y su gran industria a escala mundial llevaría a los viejos órdenes sociales a una ruina inevitable. En el *Manifiesto del Partido Comunista* de 1848, Marx y Engels anotan:

La burguesía ha sometido el campo al dominio de la ciudad. Ha creado urbes inmensas; ha aumentado enormemente la población de las ciudades en comparación con la del campo, substrayendo una gran parte de la población al idiotismo de la vida rural. Del mismo modo ha subordinado el campo a la ciudad, ha subordinado los países bárbaros o semibárbaros a los países civilizados, los pueblos campesinos a los pueblos burgueses, el Oriente al Occidente. (2014, p. 15)

Años después, revisarán esa proximidad entre campesino y barbarie al prologar la segunda traducción rusa del *Manifiesto* en 1882, donde sugieren que de las comunas rurales rusas aca-

so podría surgir “una forma más alta de comunismo del suelo”. Sin embargo, el reconocimiento de aquella trayectoria autocrítica en la teoría marxista posterior (Shanin, 1983) no ha supuesto que se despejen las razonables reticencias contemporáneas ante el empleo de un esquema evolucionista que separa civilización y barbarie en el texto original de 1848. No obstante, conviene encarar el problema del evolucionismo y del imaginario racial —racista— que hoy convoca mediante otra estrategia.

Como lo sugiere Domenico Losurdo (2013), el surgimiento del marxismo en la Europa de mediados del siglo XIX supuso la aparición de la *lucha de clases* como clave explicativa de los conflictos sociales evidenciados por el proceso de industrialización. Ello permitió, además, “arrojar luz sobre el proceso histórico como tal” (2013, p. 41), en competencia con otras teorías que en el mismo momento —entre 1840 y 1890, gruesamente hablando— avanzaban hacia su formalización científica. Tal es el caso de lo que el mismo autor llama “paradigma racial o etnológico-racial”, que comprende una conceptualización de las sociedades en base al par civilización-barbarie, y que trabaja a partir del “desliz naturalista” mediante el cual el hecho de la diversidad de sociedades o civilizaciones se absorbe en una diversidad de razas o “expresiones de un espíritu o un alma eternos”, “en vez de entenderlas partiendo de situaciones y conflictos determinados históricamente” (2013, p. 43). Lo etnológico de tal paradigma radicaría en la conversión de los procesos de formación de los pueblos en entidades culturales estables, mientras que lo racial consistiría en la inscripción de dichas entidades abstractas en la superficie de los cuerpos.

Arthur de Gobineau, Ludwig Gumplowicz o Gustave Le Bon —este último que, según Losurdo, avanza hacia un “paradigma psicopatológico” que no examinaremos aquí— serían algunas de las figuras centrales del racismo científico, que habitó cómodamente los imaginarios sociológicos del liberalismo desde entonces hasta bien entrado el siglo XX (Losurdo, 2007). Aquel paradigma racial encontró su aplicación directa sobre el cuerpo social mediante el desarrollo de la fisiognomía y la frenología, que “contribuyeron a la hegemonía ideológica de un capitalismo que dependía más de una división jerárquica del trabajo (...) que aplaudía su propio progreso como el resultado de la inteligencia y la habilidad individuales”, al decir de Allan Sekula (2003 [1986], p. 142). Extendido el discurso romántico sobre el alma y carácter perenne de los pueblos, para la segunda mitad del siglo XIX las teorías raciales operaban no solo como justificación de las empresas coloniales en curso, sino que habían logrado inscribirse en los cuerpos individuales en las propias metrópolis a fin de organizar las divisiones sociales como divisiones raciales, con rápidas aplicaciones en prácticas como la criminología (Foucault, 2010 [1978]). No es difícil advertir la radical negación de tales ideologías que supuso la aparición de la teoría de la lucha de clases desarrollada por Marx y Engels: “mediante una ruptura epistemológica radical con las ideologías naturalistas, la teoría marxiana de la lucha de clases sitúa el *conflicto social* en el terreno de la historia” (Losurdo 2013, p. 63).

Así, en un primer nivel hay que asumir que la exigencia de deshacerse de la noción de raza en el primer marxismo carece de sentido, pues se trata de una categoría que estaba siendo desarrollada *al mismo tiempo* que la teoría de la lucha de clases. Ello no impide comprender que el materialismo histórico emerge precisamente para despejar la bruma ideológica de una explicación sobre el conflicto social que pasaba de asentarse en las entelequias del alma de los pueblos

a las sofisticadas teorías de la desigualdad racial, todo ello como parte de la empresa colonial. No se trataba, pues, de una “ceguera” ante la raza, sino de una búsqueda por superar lo que entonces era vendido por las burguesías europeas como lo más avanzado de las ciencias naturales.

Desde luego, esta visión *a posteriori* no significa negar que, en su etapa más temprana, el materialismo histórico mantenía todavía importantes vestigios de la idiosincrasia eurocéntrica que colocaba indiscutidamente al desarrollo particular de occidente como modelo único de la historia universal. Pero ello no debería llevar a desconocer la ruptura que operan Marx y Engels con las ideologías y marcos naturalistas, derivada de un análisis de clase firmemente arraigado en configuraciones históricas contingentes. Todo ello permitirá al marxismo su posibilidad de refinamiento a partir de una mejor comprensión histórica del capitalismo y del subsecuente abandono de la narrativa eurocéntrica, mediante la autocrítica. Como veremos en la siguiente sección, en América Latina la competencia entre los paradigmas naturalista-racial e histórico-clasista para la explicación de lo social queda puesta en evidencia durante la década de 1920.

Ahora bien, la experiencia histórica latinoamericana puede echar luces sobre la capacidad del marxismo para encarar formaciones sociales donde criterios étnicos o raciales y de clase se superponen. Así como el marxismo arribó a América Latina hacia el cambio de siglo, las teorías raciales entonces ya circulaban intensamente entre las clases dominantes de la región. Del mismo modo que el discurso liberal latinoamericano importó nociones como república, soberanía, civilización, Estado —entre muchas otras—, la noción de raza fue importada a fin de resolver los conflictos étnicos y de clase al interior de los jóvenes Estados nacionales. Lo que en Europa adquirió la doble tarea de justificar el colonialismo y reorganizar las divisiones de clases como divisiones raciales en las metrópolis mismas, en América sirvió para imaginar soluciones definitivas al “problema” que algunos países, como Argentina o Estados Unidos, resolvieron expeditivamente mediante el exterminio de los pueblos indígenas.

En el Perú, desde muy temprano en la República se pusieron en juego las ideas de Gobineau en la educación pública. Como lo analiza Alberto Flores Galindo, el liberal Sebastián Lorente, encargado de los textos escolares durante la década de 1860, sostenía que “con la opresión secular llega a deteriorarse el cuerpo junto con las dotes del espíritu: la fisonomía de ciertos indígenas ofrece el aire de las razas decrepitas, hay ausencia total de lozanía, falta de frescura, que anima las razas llenas de juventud y porvenir” (citado en Flores Galindo 1988, p. 275). Así, sostiene el historiador, “es al promediar el siglo pasado que, junto con la recomposición de la clase alta peruana [tras las primeras décadas de independencia, marcadas por enfrentamientos entre caudillos militares], termina por cristalizar este discurso racista sobre la sociedad” (1988, p. 276), que también se extendió hacia la población indígena de la Amazonía.

Aquel imaginario ya cristalizado avanzará considerablemente hasta bien entrado el siglo XX. Lo encontramos también entre las ideas de los civilistas —liderados por Manuel Pardo y Lavalle, primer presidente civil entre 1872 y 1876—, que exhiben también los frutos de aquellas importaciones conceptuales. El diplomático civilista Alejandro Deustua sostuvo en 1937:

El Perú debe su desgracia a esa raza indígena, que ha llegado, en su disolución psíquica, a obtener la rigidez biológica de los seres que han cerrado definitivamente su ciclo de evolución y que no han podido transmitir al mestizaje las virtudes propias de razas en el período de su progreso (...). Está bien que se utilice las habilidades mecánicas del indio; mucho mejor que se ampare y defienda contra sus explotadores de todas especies y que se introduzca en sus costumbres los hábitos de higiene de que carece. Pero no debe ir más allá, sacrificando recursos que serán estériles en esa obra superior y que serían más provechosos en la satisfacción urgente de otras necesidades sociales. El indio no es ni puede ser sino una máquina. (citado en Manrique 1999, pp. 23-24)

Este desarrollo local del racismo científico responde a un proceso de más largo aliento, que desde la segunda mitad del siglo XIX entendía que la ciudadanía de los indígenas —campesinado siervo al interior de las haciendas, indios siervos en las ciudades, etc.— sería alcanzada mediante la educación como entrada a la civilización, o bien mediante su desindianización y conversión en obreros industriales (Drinot, 2016). La carta del exterminio se mantuvo como un deseo no siempre confesado en el corazón del liberalismo, aunque Deustua permite reconocerlo por detrás de un discurso público pretendidamente progresista. Es contra estos discursos que Mariátegui tomó la palabra a mediados de los años 20, y su obra permite esclarecer la importancia que el marxismo tuvo en América Latina y Europa para enfrentar las ideologías raciales.

4. Razas y clases en América Latina: la mirada de Mariátegui

Si bien la conversión al marxismo por parte de José Carlos Mariátegui estuvo íntimamente ligada a su periplo europeo (1920-1923), es con la publicación de sus *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* en 1928 donde el autodidacta encara las ideologías del entorno intelectual antes esbozado. En su ensayo sobre “El problema del indio”, Mariátegui denuncia la futilidad y superficialidad de toda aproximación bienintencionada a la situación de la población indígena del Perú en términos puramente “culturales”, esto es, que buscara enmarcar dicha problemática como algo a tratarse desde la educación, la administración, la legalidad o la moralidad, etc. La intelectualidad novecentista en el Perú, aquella llamada a sostener la República Aristocrática (1895-1919), junto al nacionalismo criollo (Méndez, 1995) que prolifera bajo el Oncenio de Augusto B. Leguía (1919-1930), reclamaban nuevos enfoques para pensar la realidad nacional. El marxismo permitiría superar esos impases ideológicos.

Sin embargo, la empresa de Mariátegui no consiste únicamente de una crítica de ideas ni de una refutación académica, pues avanza hasta señalar la complicidad de dichas ideas —ideologías— en la perpetuación del problema mediante el oscurecimiento de sus causas. El problema indígena no admitía ya explicarse por el “atraso cultural”, confesiones de culpa por la poca compasión de las clases dominantes por su miseria, señalamientos estrictamente jurídicos sobre la necesidad de convertir al campesinado en propietarios de la tierra o prevenir los abusos, ni

argumentos raciales donde la pobreza indígena responde a su natural inferioridad. “La degeneración del indio peruano es una barata invención de los leguleyos de la mesa feudal” (1974, p. 40), sentencia Mariátegui.

Y es que, al igual que quienes abrazaban sin pudor una postura abiertamente racista, las aproximaciones culturalistas optaban por ignorar la raigambre socioeconómica de la situación histórica de los indígenas, degradándolos a la condición de portadores pasivos de una esencialidad atemporal sobre los que debía intervenir externamente (ya fuera para trocar dicha esencialidad por una nueva, útil a los fines de la cultura burguesa, o directamente para eliminarlos, de considerarse imposible dicho proceso de aculturación).

Para Mariátegui el problema indígena remite al régimen de propiedad de la tierra, es decir, a un ordenamiento económico-político frente al cual no habrá salida que no pase por la expropiación de los enormes latifundios y la nacionalización de la tierra, lo que significará la neutralización política de los gamonales. En ese sentido, anota el autor:

Todas las tesis sobre el problema indígena que ignoran o eluden a éste como problema económico-social, son otros tantos estériles ejercicios teóricos –y a veces solo verbales–, condenados a un absoluto descrédito. No las salva a algunas su buena fe. Prácticamente, todas han servido sino para ocultar o desfigurar la realidad del problema. La crítica socialista lo descubre y esclarece, porque busca sus causas en la economía del país y no en su mecanismo administrativo, jurídico o eclesiástico, ni en su dualidad o pluralidad de razas, ni en sus condiciones culturales y morales. Cualquier intento de resolverla con medidas de administración o policía, con métodos de enseñanza o con obra de vialidad [como la famosa “conscripción vial” impuesta por el gobierno de Augusto B. Leguía sobre la población indígena], constituye un trabajo superficial o adjetivo, mientras subsista la feudalidad de los “gamonales”. [...] El nuevo examen del problema indígena, por esto, se preocupa [fundamentalmente] [...] de las consecuencias del régimen de propiedad agraria. [...] El nuevo planteamiento consiste en *buscar el problema indígena en el problema de la tierra*. (1974, p. 35)

El problema indígena, pues, no es independiente del problema de la tierra. Aún más: Mariátegui introduce el primero *en* el segundo, es decir, devuelve el debate sobre lo indígena a su base material. El problema indígena ha quedado encubierto por las explicaciones señaladas, por lo que hace falta comprender su ligazón estructural con el modo de producción. No es difícil reconocer que en dicha operación el autor pone en obra el esquema base/superestructura, entendido por Marx mismo como el “resultado general” de sus investigaciones en economía política, según sostuvo en el *Prefacio* de 1859. De otro modo, Mariátegui defiende el marxismo de su descalificación como un economicismo al decir que “la economía no explica, probablemente, la totalidad de un fenómeno y de sus consecuencias. Pero explica sus raíces” (1978a, p. 59). Se trata, pues, del *cimiento* de la estructura social (1978c, p. 92). Había que hacer descender el problema indígena de las alturas ideológicas de las superestructuras hacia el terreno económico-político.

Con ello en mente, y frente a las miradas parciales del problema indígena como asuntos culturales, raciales, morales o educativos, Mariátegui busca superar esos “retazos de la realidad nacional” y componer “un cuadro de la realidad entera” (1978b, p. 55). Como lo sostuvo antes de la aparición de sus 7 *ensayos*, “la propiedad de la tierra es la raíz de toda organización social, política y económica. En el Perú, en particular, esta cuestión domina todas las otras cuestiones de la economía nacional. El problema del indio es, en último análisis, el problema de la tierra” (1978b, p. 56). Esa hipótesis, finalmente, le permite enfrentar las pseudo-explicaciones existentes sobre el problema indígena y abrir la ruta hacia una política socialista en el Perú.

Pero Mariátegui irá más allá del diagnóstico de las condiciones históricas concretas de la problemática indígena. La identificación del problema del indio con el problema de la propiedad de la tierra no lo llevará a defender alguna salida economicista, sino que, siguiendo el hilo conductor de la lucha de clases en la que se hallan envueltos los indígenas y la clase terrateniente (los gamonales), señalará la agencia política de los primeros y destacará la necesidad de su organización como condición fundamental para pensar un horizonte socialista en el Perú. Frente a quienes en el campo socialista minimizaban el rol de la agencia indígena por verla como contraria a la primacía obrera defendida por el marxismo de la Segunda Internacional (siguiendo el esquema eurocéntrico en el que lo indio aparece como un elemento “atrasado” de la sociedad), Mariátegui incide en que pensar el horizonte de la emancipación del proletariado enarbolado por el socialismo en un país como el Perú exige, dadas sus condiciones particulares, incorporar la lucha y las aspiraciones de la población indígena en dicho horizonte. Como lo plantea en su polémica con el aprista Luis Alberto Sánchez en febrero de 1927:

El socialismo ordena y define las reivindicaciones de las masas, de la clase trabajadora. Y en el Perú las masas –la clase trabajadora– son en sus cuatro quintas partes indígenas. Nuestro socialismo no sería, pues, peruano –ni siquiera sería socialismo– si no se solidarizase, primeramente, con las reivindicaciones indígenas. En esta actitud no se esconde nada de oportunismo. Ni se descubre nada de artificio, si se reflexiona dos minutos en lo que es socialismo. Esta actitud no es postiza, ni fingida, ni astuta. No es más que socialista. (1969a, p. 217)

Así pues, la solidaridad con los indígenas y la incorporación de su lucha en la constitución de una fuerza política revolucionaria deja de entenderse como una impostura romántica e idealista y pasa a verse como una exigencia necesaria, derivada de condiciones históricas concretas, para la transformación radical de la sociedad. Es esta postura la que los allegados de Mariátegui defenderían ante los representantes de la Comintern, durante la famosa Primera Conferencia Comunista Latinoamericana que tuvo lugar en junio de 1929 en Buenos Aires.

En dicha reunión el doctor Hugo Pesce presentó el texto “El problema de las razas en la América Latina”, cuya primera sección fue escrita por Mariátegui, quien no pudo viajar al encuentro. Se trata de un encuadre donde el asunto racial será abordado en la misma línea antes revisada: “Económica, social y políticamente, el problema de las razas, como el de la tierra, es, en su base, el de la liquidación de la feudalidad” (1969b, p. 21). Frente a la inferioridad o “primitivis-

mo” esgrimido por la intelectualidad dominante en la región, y frente a la hipótesis del “cruzamiento de la raza indígena con razas superiores extranjeras” (1969b, p. 25) que llevaron a varios países a impulsar la inmigración con fines de colonización interna y mestizaje —una “ingenuidad antisociológica”, agrega el autor (1974, p. 40)—, Mariátegui sostiene que “la colonización de la América Latina por la raza blanca no ha tenido, en tanto, como es fácil probarlo, sino efectos retardatarios y deprimentes en la vida de las razas indígenas” (1969b, pp. 24-25). Y ese orden merece ser impugnado en su totalidad.

Pero también introduce aquí al imperialismo como factor decisivo en el “problema de las razas”:

Los elementos feudales o burgueses, en nuestros países, sienten por los indios, como por los negros y mulatos, el mismo desprecio que los imperialistas blancos. El sentimiento racial actúa en esta clase dominante en un sentido absolutamente favorable a la penetración imperialista. Entre el señor o el burgués criollo y sus peones de color, no hay nada de común. La solidaridad de clase, se suma a la solidaridad de raza o de prejuicio, para hacer de las burguesías nacionales instrumentos dóciles del imperialismo yanqui o británico. Y este sentimiento se extiende a gran parte de las clases medias, que imitan a la aristocracia y a la burguesía en el desdén por la plebe de color, aunque su propio mestizaje sea demasiado evidente. (1969b, p. 27)

El “sentimiento racial” opera en el agrupamiento de las clases dominantes y medias contra la población indígena, mayoritaria en un país como el Perú de inicios del siglo XX. Sin embargo, Mariátegui discute también la respuesta indigenista liberal al “prejuicio de la inferioridad de la raza indígena” antes presentado, pues la creencia de que las “fuerzas raciales autóctonas” resolverán por sí solas las contradicciones del capitalismo dependiente latinoamericano no es más que “caer en el más ingenuo y absurdo misticismo” (1969b, p. 30). Desde luego, el rechazo de cierto indigenismo no cancela su convicción por recuperar elementos de la organización social previa a la conquista que sirvan de sustento para un socialismo con características propias.

Este posicionamiento requiere, a su vez, de plantear una clave de lectura materialista sobre la historia de la región: para salir del bucle que lleva de la inferioridad a la superioridad racial, Mariátegui dirá que la conquista española de los pueblos indígenas se debió a la *superioridad de la técnica* con la que los invasores contaban al llegar a estas tierras: “La pólvora, el hierro, la caballería, no eran ventajas raciales; eran ventajas técnicas” (1969b, p. 31). Con ellas, finalmente, el feudalismo se impuso a las antiguas organizaciones indígenas, produciendo un orden servil que aguardaba, a su juicio, el desarrollo de las modernas relaciones de producción capitalistas. Así, concluye, “la influencia del factor raza se acusa evidentemente insignificante al lado de la influencia del factor economía —producción, técnica, ciencia, etc.” (1969b, p. 31).

Podríamos decir que aquí Mariátegui, como buena parte de la intelectualidad socialista de su época, empleaba aún las categorías descriptivas impuestas por el paradigma racial. En algunos casos, encara los tropos extendidos sobre el pueblo indígena —su “cocamanía y alcoholismo”, por ejemplo— a fin de comprenderlos como “resultados de la opresión” blanca y criolla (1969, p. 28). Más allá del lenguaje de época, lo crucial es reconocer el desplazamiento que Mariátegui traza hacia los márgenes de dicho paradigma, donde las categorías todavía aparecen, pero ya no operan como lo venían haciendo. La raza deviene entonces en *factor insignificante*, y las realidades sociales que dicha categoría pretendía capturar son ahora analizables mediante la lucha de clases, sobre todo en países como Perú y Bolivia, en los que “la reivindicación del indio es la reivindicación popular y social dominante” (1969, p. 32). Esa “transformación de la clave socio-étnica en una clave socioeconómica”, sostiene Carlos Franco, fue central en Mariátegui —y en el pensamiento inicial de Víctor Raúl Haya de la Torre, fundador del APRA— para “redefinir el problema nacional” el proceso de:

...formación de la nación como el producto de la articulación de los sujetos sociales bloqueados en su desarrollo por el imperialismo y la clase latifundista. Campesinos, obreros, artesanos e intelectuales fueron percibidos entonces como titulares de la nación y portadores del proyecto orientado a la reapropiación colectiva de la capacidad de decisión. (1981, p. 86)

Por todo lo anterior, en Mariátegui atendemos al “desarrollo de un acercamiento hacia la desigualdad social que, en su raíz, paradójicamente, deja de lado consideraciones de raza” (De Castro 2010, p. 83).

Ahora bien, ¿qué implican estos desarrollos para una teoría de la lucha de clases que, superado el paradigma racial, busque conceptualizar la dinámica social en los países andinos y latinoamericanos? En primer lugar, hace falta reconocer que, en palabras de Mariátegui, “en estos países el factor raza se complica con el factor clase” (1969, p. 32). Al estudiar la institución de la servidumbre doméstica en la Lima de mediados del siglo XIX, el historiador Alberto Flores Galindo sostuvo que en aquellas dinámicas sociales se hacía patente “la simbiosis entre los criterios de clase social y de casta” en el Perú (1988, p. 285). Esa simbiosis constituye el centro de lo que autores como Stanley y Barbara Stein (1970) o Julio Cotler (2006 [1978]) llamaron “herencia colonial”, aunque Flores Galindo rastrea esa herencia en los mecanismos sociales de reproducción de las relaciones entre clases en el país. Dice el historiador:

El racismo no sólo tenía que ver con una interpretación de la historia peruana o con proyectos políticos; también formaba parte del entramado mismo de la vida cotidiana, estaba presente en el ámbito doméstico y se aprendía desde temprano, cuando los niños que nacían en esas casas de Lima observaban cómo sus padres trataban a esos cholitos, que podían tener la misma edad y eventualmente compartir algún juego con el hijo del jefe de familia. (Flores Galindo 1988, p. 283)

En el cruce entre la importación ideológica y la reproducción de relaciones sociales propias de las haciendas en los Andes, el racismo se instaló como matriz en la formación social peruana. Sin el detalle de la labor historiográfica propiamente dicha, Mariátegui entendió la gravedad que esta “complicación” entre raza y clase suponía para el país y para el desarrollo de una política socialista, y sostuvo que hacía falta “convertir el factor raza en factor revolucionario” (1969, p. 33).

De ahí que, en el tramo final de su vida, poco antes de 1930, haya orientado sus esfuerzos hacia la constitución del Partido Socialista y hacia la organización de “propagandistas indios” que harán que la doctrina socialista arraigue “prontamente en las masas indígenas” (1969, p. 33). Si Flores Galindo reconoció a Lima como “centro de la irradiación de la ideología racista” (1988, p. 284), lo que aplica también a las grandes ciudades del país, Mariátegui pensaba que el encuentro entre obreros industriales y campesinos en las ciudades llevaría a la constitución del sujeto revolucionario en el Perú:

El indio alfabeto, al que la ciudad corrompe, se convierte regularmente en un auxiliar de los explotadores de su raza. Pero en la ciudad, en el ambiente obrero revolucionario, el indio empieza ya a asimilar la idea revolucionaria, a apropiarse de ella, a entender su valor como instrumento de emancipación de esta raza, oprimida por la misma clase que explota en la fábrica al obrero, en el que descubre un hermano de clase. (1969, p. 33)

No discutiremos aquí el curso posterior de las organizaciones revolucionarias en el Perú, pero baste decir que las esperanzas de Mariátegui reposaban en un desarrollo industrial que no avanzaría al ritmo esperado, el mismo que habría establecido las condiciones para que el contacto entre obreros y campesinos se intensificara hasta devenir una firme alianza para la revolución. Sin embargo, hemos visto con suficiencia el modo en que Mariátegui no solo criticó el paradigma racial —o, más directamente, la ideología racista— a través de consideraciones epistemológicas, a fin de comprender la dinámica concreta de la historia y presente de los países andinos; sino que elaboró una política socialista mediante la cual la insignificancia de la raza como categoría reclamaba aún convertir la realidad que antes describía (el “factor raza”) en un factor revolucionario. En breve, podríamos decir que la revolución en América Latina sería el resultado de la alianza entre razas y clases. En última instancia, se trata de una *superación política* del paradigma racial que, como veremos en la siguiente sección, marcó una impronta indeleble en el marxismo latinoamericano del resto del siglo XX.

5. Especificidad colonial y superación de la problemática de la raza en el marxismo latinoamericano

Con Mariátegui puede verse cómo el naciente marxismo latinoamericano da pasos definitivos hacia la ruptura con el esquema unilineal de la historia universal, que contemplaba las condiciones del desarrollo industrial en Europa como el modelo único de la historia al que los

pueblos atrasados debían adaptarse. Esta visión jerarquizada de los tiempos, que sujeta un contexto “atrasado” a uno “desarrollado” (uno bárbaro a uno civilizado) comienza a ceder hacia una comprensión del tiempo histórico como un espacio plural y sincrónico en el que convergen temporalidades heterogéneas. Si bien el arsenal teórico del que disponían Mariátegui y otros pensadores de la órbita del leninismo (como Mao Zedong o Ho Chi Minh) todavía estaba atado a los constreñimientos del esquema clásico de los modos de producción nacionales —remitiéndose a nociones como la de “feudalidad” o “semi-feudalidad” para pensar la especificidad de las sociedades (pos)coloniales—, y aún remite a cierto sentido común desarrollista, es clara la intención de quiebre que operan, mediante el análisis de las condiciones sociales concretas, respecto de las formas de praxis política que subordinaban la agencia histórica de los pueblos coloniales a los intereses, ideas y designios de la metrópolis occidentales.

La crítica leninista del imperialismo jugó aquí un papel central, dejada de lado por Haya de la Torre y su teoría de la “doble faz” positiva y negativa del imperialismo (Franco 1981, p. 80), pues permitirá a Mariátegui pensar confiadamente que había más en juego en las luchas sociales y políticas de la periferia colonial que una reiteración del pasado de Europa. La caída del capitalismo como macroestructura imperialista exigía la agencia política innovadora de las masas explotadas en el mundo colonial. Es esta necesidad la que espoleará los subsecuentes desarrollos teóricos del marxismo en América Latina. Theotônio Dos Santos es claro cuando explica la necesidad de llevar más allá el análisis leninista sobre el imperialismo, al pensar la interacción socioeconómica entre metrópolis y (semi)colonias no ya desde el horizonte de la metrópolis sino desde el propio mundo colonial. Esto es, se reconoce la necesidad de desplazar la teorización del capitalismo del centro “desarrollado” a la periferia “subdesarrollada” (1970, pp. 39-42).

Aquí el aporte de la teoría latinoamericana de la dependencia —de la que Mariátegui (1978c) fue precursor, como lo reconoce Franco (1981, p. 78)— y los análisis del capitalismo comprendido como sistema-mundo desarrollados por autores como Immanuel Wallerstein o Samir Amin serán fundamentales para el descentramiento de los esquemas teóricos del materialismo histórico en las últimas décadas del siglo pasado. Empiezan a contemplarse no solo los beneficios que el norte global obtiene de la superexplotación en el sur, perpetuada gracias a formas de trabajo que habían sido consideradas como “precapitalistas” (“feudales”, “semi-feudales”, “patriarcales”, “esclavas”, etc.) y que ahora se revelaban como necesarias para la reproducción del capitalismo, sino también cómo esta situación influye en el desarrollo histórico específico de las regiones periféricas y en la constitución y perpetuación de sus formas particulares de desigualdad social y cultural. Esto incluye, como es evidente, las problemáticas raciales que caracterizan a la región, y que, como ya lo denunciaba Mariátegui, a menudo se pretenden abordar desconectadas de las condiciones socioeconómicas que son su cimiento.

En este desarrollo del materialismo histórico en la región destacan el sociólogo peruano Aníbal Quijano y el boliviano René Zavaleta, quienes, mediante las categorías de *heterogeneidad histórico-estructural* y *formación social abigarrada*, respectivamente, tratarán de pensar la pluralidad y superposición de tiempos históricos que caracteriza a las sociedades latinoamericanas. La herencia de la noción trotskiana de “desarrollo desigual y combinado” será evidente en estos

desarrollos posteriores del marxismo latinoamericano, y, no obstante, se diferenciarán de aquella. En el caso de Quijano y la heterogeneidad histórico-estructural, la diferencia recaerá en la búsqueda consciente por romper con el dualismo presente en una concepción que afirmaba la convivencia simultánea de modos de producción “modernos” y “premodernos” en una misma formación social. Su originalidad, entonces, recaerá en que en lugar de pensar las sociedades latinoamericanas como sociedades a un tiempo atrasadas y desarrolladas (o en “vías de desarrollo”), se pensará su heterogeneidad como característica de formaciones sociales específicas. Ya en la tesis doctoral de Quijano defendida en 1964, esto se deja bastante en claro:

Estos elementos [en las formaciones sociales latinoamericanas] no coexisten yuxtapuestos o superpuestos, simplemente, sino que por el contrario resultan en configuraciones institucionales sui generis, inestables por su naturaleza, pero capaces de permanecer en esta situación durante un período de tiempo suficientemente considerable como para tener derecho a que su especificidad sea notada y destacada con un tipo especial de estructura institucional. (1980, p. 51)

Por contraste, en un primer momento la concepción de Zavaleta del abigarramiento parece representar una concepción más clásica u “ortodoxa”:

Si se dice que Bolivia es una formación abigarrada es porque en ella se han superpuesto las épocas económicas [...] sin combinarse demasiado, como si el feudalismo perteneciera a una cultura y el capitalismo a otra, y ocurrieran sin embargo en el mismo escenario; como si hubiera un país en el feudalismo y otro en el capitalismo, superpuestos y no combinados. (2015 [1983], p. 214)

No obstante, es en la propuesta de Zavaleta de la crisis como la “forma de la unidad patética de lo diverso”, en tanto que su resultado es la desestabilización y reensamblaje de los tiempos heterogéneos en una unidad precaria que revela precisamente aquello que hay de específico o singular en realidades como la boliviana (o la peruana) (2015 [1983], p. 216), en donde queda patente la cercanía con el antievolucionismo de Quijano. Al entender el marxismo como “la utilización científica del horizonte de visibilidad dado por el modo de producción capitalista”, Zavaleta (2015 [1975], p. 69) se propone esclarecer la peculiaridad de las clases trabajadoras en formaciones sociales abigarradas donde el capitalismo mantiene una forma de enclave —como en las históricas penetraciones del capital británico y estadounidense en las minas de Perú y Bolivia—. Es decir, en sociedades donde la sociedad burguesa no ha instalado sus ideales declarados con “la fuerza de un prejuicio popular”, según la fórmula de Marx.

Es en este nuevo marco centrado en la especificidad histórica de América Latina que la cuestión de la raza cobra un nuevo protagonismo en el marxismo latinoamericano. Ambos autores elaborarán categorías para pensar las estructuras institucionales y las formas de poder político que operan en los contextos poscoloniales, si bien Zavaleta con un mayor interés por lo nacional y estatal, y Quijano más enfocado en la dimensión macroestructural del capitalismo; en cada caso, la problemática racial pasará a ocupar un lugar central en sus elaboraciones.

En el caso de Zavaleta, claramente influido por el pensamiento de Antonio Gramsci, las circunstancias históricas de una Bolivia en la que las élites eurodescendientes que tradicionalmente ostentaron el poder del Estado renuncian a la constitución de una hegemonía y a un proyecto de construcción nacional en el que el grueso de la sociedad civil se vea representado, llevaron al marxista boliviano a desarrollar la categoría de *Estado aparente*. El Estado aparente sería la forma específica de dominación sin hegemonía históricamente vigente en países como Bolivia, en donde por largo tiempo el aparato estatal excluyó abiertamente de sus instancias al grueso de una población explícitamente racializada (como es el caso de la población indígena). A modo de un “feudo [blanco] encerrado bajo unas gigantescas paredes frente al asedio [indígena]” (García Linera, 2012, p. 9), esta forma particular de Estado racial emplea abiertamente la coerción según necesite extraer plustrabajo de las masas indígenas, despojarlas territorialmente o imponerles relaciones salariales u otras formas de legalidad.

Sin embargo, se trata de una forma estatal particularmente inestable, en la medida en que convive con lógicas subjetivas y formas de organización comunitaria frente a las cuales carece de legitimidad (Cabaluz y Torres 2021, pp. 77-86). Aquí se hace patente la medida en que la identificación racial no solo *operativiza* estas formas locales de explotación capitalista, sino que también *determina* las formas institucionales específicas de estas realidades nacionales y posibles formas de acción política, como es el caso de la resistencia popular ante la dominación estatal y la configuración de sujetos políticos “plebeyos” (García Linera, 2008).

Quijano, por su parte, en las últimas décadas de su trayectoria intelectual, desarrollará la categoría de *colonialidad del poder* para pensar de qué manera la especificidad de los contextos (pos)coloniales que autores como él y Zavaleta trataron de aprehender revelaba algo sobre la totalidad del sistema capitalista y su estructuración histórica. Esta etapa de la obra de Quijano suele leerse como un momento (sino *el momento*) clave en el surgimiento del llamado “giro decolonial”, y es parte de un intercambio con autores tan diversos como Enrique Dussel, Santiago Castro-Gómez, Catherine Walsh, o Walter Dignolo; quienes —con la excepción de Dussel, que aún mantiene alguna filiación con el marxismo— han sido explícitos en su ruptura con una teoría que se les aparece como congénitamente eurocéntrica.

El caso de Quijano es, si se quiere, algo ambiguo, con pasajes de su obra tardía en los que parece acercarse al ambiente intelectual de los años 90 donde se insta al abandono definitivo de nociones como la de clase (1990, p. 26), y otros en los que hace hincapié en la necesidad de no lanzar el bebé (esto es, el marxismo y su análisis de clase) con el agua sucia (sus variantes “metafísicas” y “eurocéntricas”) (2014, p. 301). Lo cierto es que, al decir de Guillermo Rochabrún (2015), el proyecto intelectual de Quijano desplazó su énfasis inicial en el capitalismo como totalidad global hacia la búsqueda por comprender el *patrón de poder* que se instaura en el mundo desde los inicios de la empresa colonial, aquella que le imprime su *carácter colonial*. En todo caso, la pretensión de Quijano (como la de otros autores en la órbita del marxismo, como E.P. Thompson o Ellen Meiksins Wood, a quienes él mismo menciona, o como el propio Losurdo) durante el período donde desarrolla la colonialidad del poder puede interpretarse como una renovación del

materialismo histórico, al separarlo de interpretaciones ahistóricas que pretenden anteponer las relaciones de producción a los procesos históricos y comprenden a las clases sociales y sus intereses como expresión de las jerarquías en estas estructuras invariantes. Teniendo clara aquella intención, se hace patente la distancia entre Quijano y aquellos autores del giro decolonial que hoy pretenderían desaprender las valiosas intuiciones materialistas sobre la raza que Mariátegui legara a la teoría social latinoamericana (ya no solo marxista) hace casi un siglo, que el mismo Quijano (2020) reconoció como indispensables para su pensamiento.

Al igual que los teóricos marxistas mencionados, Quijano propone que lo que cohesiona y estructura la totalidad social capitalista no serán leyes económicas transhistóricas sino *el poder*, comprendido como la convergencia de relaciones de explotación, dominación y conflicto en una diversidad de ámbitos que van desde el trabajo hasta la autoridad-coerción estatal, pasando por el sexo y la subjetividad (2014, p. 289). Lo específico del poder capitalista, por su parte, será lo que define como *colonialidad*, esto es, la clasificación de la población mundial a partir de la racialización de las relaciones entre un norte global o centro desarrollado y un sur atrasado o periférico (es decir, entre colonizadores y colonizados). Esta operación permitirá a Quijano mostrar de qué manera la racialización no solo distorsiona la realidad de las relaciones socioeconómicas de explotación, sino que las operativiza tanto dentro como fuera de la periferia colonial, en tanto que hace posible la reproducción de la diversidad de formas de trabajo que atraviesan el capitalismo y que este requiere para su reproducción, así como la naturalización de aquellas jerarquías epistemológicas y monopolios materiales y subjetivos que legitiman las distinciones entre las diversas regiones de la totalidad. Esto sin mencionar su rol en las distintas configuraciones regionales de la autoridad y coerción estatal (1992, pp. 12-15) —visión compatible con el análisis de Zavaleta sobre la constitución de Estados aparentes en el mundo andino—.

Así, el nuevo protagonismo que ocupa la raza en los desarrollos posteriores a Mariátegui del marxismo latinoamericano no implica una refutación ni un abandono de la centralidad de la lucha de clases. Más bien, ayuda a ilustrar y enriquecer la interpretación ya mencionada de Losurdo, según la cual el lugar de aquella en el marxismo es el de una *teoría general del conflicto social*, en tanto que esta pretensión implica una imbricación de explotación, dominación y conflicto como la propuesta por Quijano. No se trata de debatir sobre si lo preponderante en el sistema de explotación y dominación que llamamos capitalismo es la clase o la raza, sino la manera en que ambas se entrelazan y operan en simultáneo en la totalidad social, generando iteraciones diversas de la lucha de clases. Las variadas formas de explotación de clase no pueden existir sin la clasificación racial, pero esta última y las formas de opresión que fundamenta se disuelven en una vana ensoñación, desprovista de toda realidad concreta, si se pierde de vista su lugar en la estructuración de la totalidad capitalista y su interconexión con las formas de trabajo y apropiación.

Como ya hemos visto, Mariátegui insistía en que pensar un horizonte de emancipación de las clases trabajadoras como el que se defendía desde el socialismo carecía de sentido, en una realidad como la del Perú, si no se tenían en cuenta las luchas y aspiraciones de los pueblos indígenas. Esto no era una mera impostura romántica: para el Amauta se trataba de una exigen-

cia material, pues actuar sobre una realidad concreta con la pretensión de transformarla exigía conocerla y no impostarle vanamente fórmulas abstractas, calcadas de otras experiencias. De ahí que se orientara hacia “una dirección que *simultáneamente construía el movimiento nacional y la tendencia socialista*” durante los años 20 (Franco 1981, p. 106, énfasis original). Esa orientación, finalmente, dejó marcas notorias en el marxismo latinoamericano posterior, como Quijano y Zavaleta lo demuestran ampliamente.

6. Conclusiones

Como hemos podido ver, pese a sus orígenes eurocentrados, el materialismo histórico tal y como fue concebido originalmente por Marx y Engels dispuso desde sus inicios de los recursos teóricos para superar sus postulados más problemáticos, aproximándose a las experiencias históricas concretas. La centralidad de la categoría de lucha de clases, en lugar de perpetuar la impostación de las estructuras económicas por encima del terreno de la historia, hizo posible una consideración de la realidad social y sus agentes concretos a partir de sus configuraciones históricas específicas. Esto posibilitaría, a la postre, que se convirtiera en una herramienta útil para deslegitimar las pretensiones de los discursos racistas surgidos en Europa y que originase aproximaciones fecundas a la problemática de la raza en contextos coloniales y poscoloniales en América Latina y el Tercer Mundo, siendo la obra de José Carlos Mariátegui un ejemplo emblemático del *aclimatamiento* del marxismo en la región, según reza el epígrafe que abre este texto.

La exigencia de pensar la lucha de clases como principal dinámica que explica el conflicto social permitió también, en las décadas subsecuentes, nuevos desarrollos teóricos surgidos en la periferia (pos)colonial misma, que habilitan el pensar no solamente dinámicas específicas del capitalismo de la región sino también la ampliación y refinamiento de la comprensión del mismo como totalidad global, incorporando la raza ya no solo en tanto distorsión ideológica, sino como un factor fundamental en la formación de sus mecanismos de explotación y dominación. De la constatación de la “complicación” de la relación entre raza y clase por parte de Mariátegui en los años 20, el marxismo latinoamericano consigue aprehender el estrecho vínculo entre ambas dimensiones de cara a la experiencia histórica de la región, en especial a partir de la historia de los países andinos.

Como producto de este desarrollo teórico, la raza deviene un factor clave para pensar de manera concreta el conflicto social y la lucha de clases dentro y fuera de América Latina. Esto fundamenta formas de praxis política socialista que vayan más allá de un obrerismo estrecho y esquemático, ajeno a las configuraciones históricas reales de sociedades donde el campesinado ha mantenido un papel central en la dinámica social. En un sistema cuya reproducción material se sostiene en la colonialidad del poder y contextos poscoloniales en los que los Estados nación se constituyen y reconstituyen excluyendo a masas racializadas y sometidas a una vida precarizada, se torna impensable dejar de lado la cuestión de la raza en la tarea de pensar un horizonte emancipatorio y la composición de una subjetividad política capaz de realizarlo.

Así, la cuestión del socialismo en la periferia colonial, en contextos en los que tradicionalmente ha regido el Estado aparente, reclama reflexiones sobre la construcción de lo nacional-popular, que aparece como una exigencia política necesaria para la creación de un estado de cosas en que sea posible la superación del dominio capitalista. Destaca aquí la obra reciente de Álvaro García Linera (2012), ex-vicepresidente de Bolivia, quien propone la construcción del Estado plurinacional (esto es, la incorporación de los pueblos indígenas y sus lógicas y modos particulares de organización jurídico-política y socioeconómica a las instancias del Estado) como el camino particular de Bolivia en la transición del capitalismo hacia el comunismo.

Ese paso de la consideración sobre las imbricaciones entre raza y clase hacia la que concierne a la construcción de la nación latinoamericana y el socialismo, no obstante, excede el propósito de este trabajo. Las trayectorias teóricas antes examinadas son indispensables para superar los extendidos prejuicios sobre la incapacidad del marxismo para lidiar con la raza, tal como se han difundido desde el giro hacia los movimientos sociales y la sociedad civil en los 80, y sobre todo durante el auge del giro decolonial en el pensamiento latinoamericano. Pero, sobre todo, su utilidad reside en ser una herramienta para confrontar las ideologías racistas que las clases dominantes a nivel global reproducen mediante el ejercicio del poder, y exhiben con creciente orgullo e impunidad en años recientes. A casi 100 años de su formulación, la lección de Mariátegui sobre la necesidad de una superación política del racismo merece ser ponderada como uno de los quiebres de mayor relevancia histórica para la posibilidad del encuentro entre el marxismo y las sociedades latinoamericanas.

Referencias

- Aricó, J. (1983). Marx y América Latina. *Nueva Sociedad*, 66, 47-58.
- Bhambra, G. (2021). Decolonizing Critical Theory? Epistemological Justice, Progress, Reparations. *Critical Times*, 4(11), 73-89. <http://doi.org/10.1215/26410478-8855227>
- Cabaluz, J.F. y Torres, T. (2021). *Aproximaciones al marxismo latinoamericano: Teoría, historia y política*. Ariadna Ediciones.
- Chibber, V. (2013). *Postcolonial Theory and the Spectre of Capital*. Verso.
- Cotler, J. (2006 [1978]). *Clases, Estado y Nación en el Perú*. Instituto de Estudios Peruanos.
- De Castro, J. E. (2010). ¿Fue José Carlos Mariátegui racista? *A contracorriente*, 7(2), 80-91.
- Dos Santos, T. (1970). Dependencia y cambio social. *Cuadernos de Estudios Socioeconómicos*, 11, 39-46.
- Drinot, P. (2016). *La seducción de la clase obrera: trabajadores, raza y la formación del estado peruano*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Flores Galindo, A. (1988). "República sin ciudadanos". En A. Flores Galindo. *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes*. (pp. 257-285) Editorial Horizonte,
- Foucault, M. (2010 [1978]). *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa.

- Franco, C. (1981). *Del marxismo eurocéntrico al marxismo latinoamericano*. CEDEP.
- García Linera, A. (2008). *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).
- García Linera, A. (2012). “Del Estado aparente al Estado integral”, conferencia en el *III Seminario Internacional Universidad-Sociedad-Estado: ‘A 400 años de la Universidad en la región’*. Córdoba.
- Losurdo, D. (2007). *Contrahistoria del liberalismo*. Traducción de Marcia Gasca. Revisión de Joaquín Miras. El Viejo Topo.
- Losurdo, D. (2013). *La lucha de clases. Una historia política y filosófica*. Traducción de Juan Vivanco. El Viejo Topo.
- Manrique, N. (1999). *Introducción. Algunas reflexiones sobre el colonialismo, el racismo y la cuestión nacional*. Ministerio de Cultura del Perú, Centro de Recursos Interculturales. <https://cutt.ly/gFNpvjv>
- Mariátegui, J. C. (1969a). Indigenismo y socialismo. Intermezzo polémico [1927]. En Mariátegui, J.C., *Ideología y política*. (pp. 214-218). Empresa editora Amauta.
- Mariátegui, J. C. (1969b). El problema de las razas en la América Latina [1929]. En Mariátegui, J. C., *Ideología y política*. (pp. 21-86). Empresa editora Amauta.
- Mariátegui, J. C. (1974). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Empresa editora Amauta.
- Mariátegui, J. C. (1978a). El hecho económico en la historia peruana [1925]. En Mariátegui, J. C., *Peruanicemos el Perú*. (pp. 58-61). Empresa editora Amauta.
- Mariátegui, J. C. (1978b). Un programa de estudios sociales y económicos [1925]. En Mariátegui, J. C., *Peruanicemos el Perú*. (pp. 54-57) Empresa editora Amauta.
- Mariátegui, J. C. (1978c). Economía colonial [1926]. En Mariátegui, J. C., *Peruanicemos el Perú*. (92-95). Empresa editora Amauta.
- Marx, K. y F. Engels (2014). *Manifiesto del Partido Comunista*. Partido Comunista de México.
- Méndez, C. (1995). *Incas sí, indios no: apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Mignolo, W. y C. Walsh (2018). *On Decoloniality*. Duke University Press.
- Quijano, A. (1980). Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú. En Quijano, A., *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. (pp. 47-116). Mosca Azul Editores.
- Quijano, A. (1991). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, 13(29), 11-20.
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder y clasificación social. En Quijano, A., *Cuestiones y horizontes: De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. (pp. 285-327). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).
- Quijano, A. (2020). “Raza”, “etnia” y “nación” en Mariátegui: cuestiones abiertas [1993]. En Quijano, A., *Por la imaginación política. De la socialización a la descolonialidad del poder*. (pp. 187-202). Compilación realizada por Danilo Assis Clímaco. Red de Descolonialidad y Autogobierno Social.
- Rochabrún, G. (2015). La reinención de Aníbal Quijano, *Hueso Húmero*, 64, 3-16.

- Said, E. (2003 [1978]). *Orientalism*. Penguin Books.
- Sekula, A. (2003 [1986]). El cuerpo y el archivo. En Picazo, G. y J. Ribalta (eds.), *Indiferencia y singularidad*. (pp. 133-200). Editorial Gustavo Gili.
- Stein, S. y B. Stein (1970). *La herencia colonial de América Latina*. Siglo XXI Editores.
- Shanin, T. (ed.) (1983). *El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo*. Editorial Revolución.
- Zavaleta Mercado, R. (2015 [1975]). Clase y conocimiento. En Zavaleta Mercado, R., *La autodeterminación de las masas*. (pp. 67-75) Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), Siglo XXI Editores.
- Zavaleta Mercado, R. (2015 [1983]). Las masas en noviembre. En Zavaleta Mercado, R., *La autodeterminación de las masas*. (pp. 207-262). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), Siglo XXI Editores.

AUTORES

Mijail Mitrovic. Magister en antropología por la Pontificia Universidad Católica del Perú, donde actualmente cursa el doctorado en la misma especialidad. Es docente y coordinador del Área Académica de Teoría e Investigación de la Facultad de Arte y Diseño, además de docente en la Maestría de Estudios Culturales en la PUCP.

Sebastián León. Magíster en filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Actualmente es docente en la misma casa de estudios.